Spiritualiser le Dhamma? : l'implantation contestée du Trailokya Bauddha Mahasangha en Inde

Autor(en): **Beltz, Johannes**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse - Asie**

Band (Jahr): **51 (1997)**

Heft 4

PDF erstellt am: **17.03.2016**

Persistenter Link: http://dx.doi.org/10.5169/seals-147366

Nutzungsbedingungen

Mit dem Zugriff auf den vorliegenden Inhalt gelten die Nutzungsbedingungen als akzeptiert.
Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die angebotenen Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungshinweisen und unter deren Einhaltung weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://retro.seals.ch

SPIRITUALISER LE DHAMMA? L'IMPLANTATION CONTESTÉE DU TRAILOKYA BAUDDHA MAHASANGHA EN INDE

Johannes Beltz, Lausanne / Paris / Heidelberg

Une cérémonie bouddhiste internationale

Aux Etats Unis, en Europe ainsi que dans les pays d'Asie, le bouddhisme suscite depuis ces dernières années un intérêt grandissant. Les innombrables organisations bouddhistes connaissent beaucoup de succès. Les médias s'y intéressent et les rayons "bouddhisme" des librairies débordent de publications diverses.[1] Faut-il alors s'étonner qu'une organisation bouddhiste d'origine britannique se soit implantée en Inde?

Mars 1997: dans l'ouest du Maharashtra, pas loin de l'autoroute Bombay-Pune et en face des célèbres caves bouddhiques de Bhaja se trouve le *Saddhamma Pradip Retreat Centre*, centre de méditation bouddhique. Le matin du 16 mars, le temple se remplit d'hommes, femmes et enfants. Une cérémonie d'initiation importante a lieu. Trois jeunes "amis du dhamma" *(dhammamitra)* sont initiés en tant que membres *(dhammacārī)* au *Trailokya Bauddha Mahasangha* (TBM), Ordre bouddhiste des trois mondes[2]. Après avoir été purifié, chacun obtient un nouveaux nom religieux et une petite écharpe blanche décorée de trois symboles flamboyants repésentant les trois joyaux bouddhiques, le Bouddha, l'enseignement *(dhamma)* et la communauté *(sangha)*.

Chose étonnante: les principaux officiants de la cérémonie sont des bouddhistes britanniques et les adeptes indiens des anciens "intouchables".

1 Voir par exemple l'hebdomadaire indien *Sunday* du 7 au 13 mai 1995 qui est intitulé "The Buddha Boom, suddenly Buddhism is the world's trendiest religion"; ou l'hebdomadaire français *L'Express*, n° 2364, du 24 au 30 octobre 1996, qui porte le titre "La vague bouddhiste, deux millions de Français sont séduits".

2 Selon Sangharakshita, les trois mondes bouddhiques sont: le monde du désir *(kāma-loka)*, le monde de la forme *(rūpa-loka)* et le monde sans forme *(arūpa-loka)*. Cf.: SANGHARAKSHITA, *A Survey of Buddhism*, London, Tharpa Publications [1957] 1987, p. 183.

Le Dhammacari I., un des premiers membres indiens du TBM, traduit les paroles des officiants en hindi pour que la foule puisse suivre l'événement. Au début de l'après-midi, la cérémonie s'accomplit par un culte *(pūjā)* rendu au Bouddha et un repas commun.

Le *Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana*, Association des amis de l'Ordre bouddhiste des trois mondes, branche indienne des *Friends of the Western Buddhist Order* travaille depuis 1979 et avec beaucoup de succès parmi les "ex-intouchables" Mahars qui en 1956, sous la direction de leur leader B. R. Ambedkar, se sont convertis au bouddhisme. Parmi cette population (néo-)bouddhiste, on observe aujourd'hui une symbiose intéressante, dynamique et conflictuelle entre bouddhistes britanniques et "ex-intouchables".

Le Docteur Ambedkar et sa conversion au bouddhisme

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) était un homme politique engagé dans la lutte nationaliste pour l'Indépendance. Il fut président du comité responsable de la rédaction de la Constitution et le premier ministre de la justice de l'Inde indépendante. D'origine "intouchable" Mahar, il s'était engagé dans le combat contre la discrimination à l'égard des castes "intouchables" qui, selon lui, a été mise en place par les castes supérieures. Ambedkar a fini par penser que la conversion était le seul moyen concret de protestation et de libération des "intouchables". En 1935, il proclamait qu'il ne mourrait pas en tant qu'hindou. A la fin de sa vie, le 14 octobre 1956, il se convertit au bouddhisme, car c'était pour lui, la religion la plus apte à résoudre les problèmes de caste. Sa conversion fut suivie par celle de milliers de ses partisans.[3]

Pour Ambedkar, les paroles du Bouddha sont essentiellement scientifiques et humanistes. Ambedkar va jusqu'à modifier certains détails dans la biographie du Bouddha telle que la racontent les textes palis et sanskrits. Les Quatre Nobles Vérités concernant l'origine de la souffrance *(dukkha)*, considérées comme un point de cristallisation de l'enseignement du Bouddha, perdent leur importance aux yeux d'Ambedkar. Elles ne repré-

3 V. RODRIGUES, "Making a Tradition Critical: Ambedkar's Reading of Buddhism", *Dalit Movements and the Meanings of Labour in India*, édité par P. Robb, Delhi, Oxford University Press 1993, pp. 299-338.

sentent pour lui qu'une falsification ancienne. Dire que la vie n'est que souffrance est une idée trop négative. Un tel pessimisme ne peut pas être l'enseignement du Bouddha.[4]

Il apparaît que la motivation principale de la conversion est le message social et égalitaire du bouddhisme qui reconnaît les droits fondamentaux de l'homme, la libérté, l'égalité et la fraternité.[5] Selon Ambedkar, le bouddhisme ne connaît ni divinités, ni superstitions, ni sacrifices. C'est ainsi qu'il refuse de parler du bouddhisme comme d'une religion et qu'il introduit le mot pali *dhamma* en tant qu' "ordre moral". Il dit:

> "Quelle est la place de la moralité dans le *dhamma*? La réponse simple est que moralité est *dhamma* et *dhamma* est moralité [...] Dans le *dhamma*, il n'y a pas de place pour des prières, pèlerinages, rituels, cérémonies ou sacrifices. Moralité est l'essence même du *dhamma*. Sans moralité il n'y a pas de *dhamma*." [6]

Ambedkar a une approche très rationaliste et sécularisée du bouddhisme. Le *dhamma* n'est pas une affaire personnelle mais une sorte de contrat social qui règle les rapports entre les hommes. Selon Ambedkar, la moralité remplace le Dieu des religions traditionnelles.[7]

Pourtant, le *dhamma* est une religion, car toute société a besoin de règles "sacrées". En fait, le *dhamma* est une éthique sociale "sacrée".[8] Ambedkar semble établir ici, en utilisant une terminologie d'origine occidentale, une distinction entre "le religieux" et "le social". Nous allons voir qu'aujourd'hui cette ambiguïté est l'objet de nombreux débats à l'intérieur du mouvement bouddhiste.

Ambedkar était un visionnaire moderniste et universaliste. Il espérait qu'un jour, toute l'Inde, même le monde entier deviendrait bouddhiste, car

4 B. R. AMBEDKAR, *The Buddha and his Dhamma*, Bombay, Siddharth Publication [1957] 1991, pp. xli-xlii.

5 B. R. AMBEDKAR, *Buddha and the Future of his Religion*, Jalandhar, Bheem Patrika Publications [1951] 1980.

6 B. R. AMBEDKAR, *The Buddha and his Dhamma*, Bombay, Siddharth Publication [1957] 1991, p. 231.

7 Op. cit., p. 226 et 231.

8 Op. cit., p. 232.

"seul le bouddhisme peut sauver le monde".[9] Mais aujourd'hui, l'Inde est loin de ses idées. Le projet ambitieux d'Ambedkar d'en finir avec la société des castes n'a pas été réalisé. Dès 1961, la population bouddhiste du Maharashtra avait cessé d'augmenter de façon spectaculaire, car les conversions n'ont pas dépassé la communauté des Mahars qui est actuellement perçue par le reste de la population comme une "caste bouddhiste". Le société des castes a finalement remporté la victoire et structure toujours une grande partie de la société indienne ainsi que la vie de la communauté bouddhiste du Maharashtra.

Sangharakshita et les «Friends of the Western Buddhist Order»

A seize ans, le jeune Britannique Dennis Lingwood (né en 1926) découvre en lisant des textes bouddhiques mahayanistes qu'il a, au fond de son cœur, toujours été bouddhiste.[10] En 1949, il reçoit l'ordination sous le nom de Sangharakshita en tant que novice par le même moine qui convertira Ambedkar sept ans plus tard. Il rejoint le *bhikkhu sangha* à Sarnath en 1950.[11]

A partir de 1952, Sangharakshita semble avoir rencontré Ambedkar plusieurs fois.[12] On raconte qu'il a été apprécié comme "ami" et "conseiller" par le Docteur Ambedkar.[13] A partir de 1959, il passe chaque hiver au Maharashtra pour pouvoir travailler avec les nouveaux convertis. En 1964, il retourne en Angleterre où il fonde trois ans plus tard, à Londres, les *Friends of the Western Buddhist Order* (FWBO) comme organisation bouddhiste occidentale, laïque et spirituelle.

9 B.R. AMBEDKAR, "The Great Conversion", *B.R. Ambedkar*, édité par V. Grover, New Delhi, Deep & Deep Publications 1993, (Political Thinkers of Modern India, 16), p. 91.

10 SANGHARAKSHITA, *The History of My Going for Refuge*, Glasgow, Windhorse Publications 1988, pp. 19-22.

11 Op. cit., pp. 33-36.

12 SANGHARAKSHITA, *Ambedkar and Buddhism*, Glasgow, Windhorse Publications 1986.

13 Ainsi le racontent les notices biographiques sur Sangharakshita que l'on trouve dans le *Dhammamegha*, publication trimestrielle du TBMSG.

Pour Sangharakshita, le bouddhisme n'est pas un jeu intellectuel réservé aux académiciens mais une foi vivante et une pratique puissante. Le bouddhisme représente la voie qui amène vers une vie intérieure et une connaissance transcendantale et ésotérique.[14] Selon Sangharakshita, il faut pratiquer le bouddhisme pour voir quel impact il peut avoir sur la vie spirituelle de chaque individu. Il dit:

> "Le FWBO est définitivement un mouvement spirituel bouddhiste. Mais on ne doit pas confondre le bouddhisme avec ses expressions culturelles orientales. Dans ce sens, le FWBO ne s'identifie à aucune secte ou école particulière bouddhique [...] Le FWBO est simplement bouddhiste [...] On doit essayer de créer une civilisation et culture occidentale nouvelle qui exprime les valeurs spirituelles bouddhiques. Cette culture ne contraindra pas l'individu mais l'aidera à se développer et créera le fondement d'une communauté spirituelle et d'une société nouvelle".[15]

Sangharakshita et le FWBO veulent créer une société nouvelle où le développement spirituel de chaque individu est au centre de toute activité.[16] Cette idée est liée à la critique de la "vieille" société occidentale. Selon le Dhammacari Subhuti, la famille, le christianisme et le pseudo-libéralisme constituent les "ennemies" les plus importants à combattre. Ils représentent les obstacles majeurs s'opposant à la formation de "vrais" individus.[17]

Par son programme universaliste, Sangharakshita tente de dépasser toutes les frontières et cultures. Aujourd'hui, le FWBO a des branches dans de nombreux pays: aux Etats Unis, en Europe, au Canada, au

14 SANGHARAKSHITA, *The Path of the Inner Life*, Pune, Triratna Grantha Mala [1975] 1983.

15 MAHASTHAVIRA SANGHARAKSHITA, "Western Buddhists and Eastern Buddhism", *Dhammamegha*, 45, juillet 1991, p. 16-19.

16 MAHASTHAVIRA SANGHARAKSHITA, "Authority and the Individual in the New Society", *Dhammamegha*, 28, avril 1987.

17 DHAMMACARI SUBHUTI (ALEX KENNEDY), *Buddhism for Today, a Portrait of a New Buddhist Movement*, Glasgow, Windhorse Publications 1983, pp 174-182.

Mexique, en Australie et en Inde où la révolution spirituelle trouve des partisans "ex-intouchables".[18]

Le Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana

Le cœur du *Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana* (TBMSG) se trouve à Dapodi dans la banlieue de Pune, centre culturel d'environ 2,5 million d'habitants dans l'ouest du Maharashtra.

Au bord du fleuve Pavana siège le *Dhammacakra Pravartan Mahavihar* (Grand temple de la mise en route de la roue du *dhamma).* A l'intérieur du temple se trouve une grande salle contenant une statue du Bouddha encadrée des images du Vénérable Sangharakshita et du Docteur Ambedkar. On y trouve également des bureaux, une grande bibliothèque, des salles de lecture et de méditation où sont organisées régulièrement des classes de méditation.

Le *Bahujan Hitay* (Association pour le bien-être des nombreux) représente la dimension sociale des activités du TBMSG et inclut des foyers d'étudiants, des classes de lecture et de sport, des crèches et jardins d'enfants, des classes de couture ainsi qu'un soutien médical. Notons que le TBMSG possède des ressources financières assez importantes, dont une certaine partie vient des pays occidentaux.[19]

Cette organisation d'origine occidentale, comment s'intègre-t-elle dans la communauté bouddhiste maharashtrienne? Comment contribue-t-elle à la formation d'une tradition normative bouddhique? Quel est le discours dominant au sein de cette organisation? Quelles sont les particularités de ce discours?

Dans mon enquête, j'ai observé que certains bouddhistes sont curieux de savoir comment ces bouddhistes étrangers pratiquent le bouddhisme. D'autres veulent recevoir des informations supplémentaires sur le *dhamma* et apprennent à méditer.

18 DHAMMACARI VESANTARA, *The Friends of the Western Buddhist Order: an Introduction*, Glasgow, Windhorse Publications 1988; T. PILCHICK (DHAMMACARI NAGABODHI), *Jai Bhim, Dispatches from a Peaceful Revolution*, Glasgow, Windhorse Publications 1988.

19 Cf. *Annual Review 1990* et *Annual Review 1991-92* publié par le Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana, Pune.

Ashok, ancien Mahar et adhérant du TBMSG raconte:

> "Après la mort du Docteur Babasaheb Ambedkar, personne ne pouvait nous enseigner le bouddhisme [...] C'est pourquoi j'aime Sangharakshita. Il a compris ce que le Docteur Babasaheb Ambedkar a voulu obtenir par son combat [...] En plus, grâce au TBMSG, nous sommes en contact avec des bouddhistes d'autres pays."[20]

Par le contact avec le TBMSG, une nouvelle identité religieuse se construit. Arun, un "ex-Mahar" de 24 ans et vendeur de livres à l'entrée du Grand temple de Dapodi dit:

> "Je suis associé au TBMSG en tant que *dhammamitra*. Je suis devenu membre du TBMSG parce qu'il fait d'une personne un vrai bouddhiste. La vraie connaissance et la vraie pratique du bouddhisme se voient ici même. On ne donne pas seulement des conférences, mais on essaie de pratiquer le *dhamma* [...] On organise des classes de méditation, on pratique la fraternité (*bandhutva*) parmi les hommes et on propage l'idéal du Bodhisattva. Il existe également des projets sociaux."[21]

Arun veut devenir un "vrai" bouddhiste. Il a appris la méditation et a accepté les Cinq Préceptes *(pañcaśīla)* comme règle éthique.[22] Il raconte que sa vie a beaucoup changé depuis qu'il est adepte du TBMSG:

> "Comme je suis bouddhiste, je ne commets plus de péchés. J'observe les Cinq Préceptes. J'ai une bonne position dans la société [...] Je pratique la méditation. Ainsi, je contrôle mon esprit *(manas)* et j'obtiens une satisfaction mentale *(śānti)*. Par la méditation, j'ai découvert mes défauts. J'ai développé mes bonnes qualités."

L'appartenance au bouddhisme n'est pas "une évidence" mais un sujet de réflexion. On n'est pas bouddhiste parce qu'on est né dans une famille bouddhiste. De même, l'argument "Nous sommes devenus bouddhistes à

20 Interview à Pune, le 25 juillet 1995.

21 Interview à Dapodi, le 10 avril 1995.

22 Les Cinq Préceptes bouddhiques sont: l'abstention de la violence, du vol, de l'adultère, du mensonge et de l'alcool.

cause du Docteur Babasaheb Ambedkar" n'a pas de place dans ce discours. La figure du Docteur Ambedkar n'est plus la référence centrale pour s'identifier au bouddhisme. Certes, elle joue toujours un rôle important dans ce discours. Mais l'appartenance au bouddhisme est définie comme un comportement éthique et un état spirituel particuliers.

La spiritualité

Les classes de méditation ainsi que les activités diverses organisées par le TBMSG permettent d'inculquer aux adhérants une "vie nouvelle". Chaque individu doit développer sa spiritualité.

Prakash, 24 ans et réceptionniste au temple de Dapodi raconte:

> "Je suis né bouddhiste. Mais en réalité, personne ne peut être bouddhiste sans la pratique du *dhamma*. Etre bouddhiste par naissance, ce n'est pas possible [...] J'ai trouvé refuge auprès du Bouddha, du *dhamma* et du *sangha*. Je crois que je suis sur le sentier du Bouddha. Je veux devenir *dhammamitra*. Un bouddhiste est plus qu'un homme 'physique'. Il est 'spirituel' [...] Je voudrais devenir bouddhiste à 100%."[23]

Le Dhammacari A., ancien Mahar et autorité célèbre au sein du TBMSG raconte:

> "Le 21 mai 1986, je me suis converti au bouddhisme. A l'époque, je suis entré en contact avec le TBMSG. Grâce à cette association, j'ai pu approfondir ma connaissance du bouddhisme. Aujourd'hui, la méditation *(dhyāna)*, la bonne conduite *(ācāra)*, la pratique du *dhamma* font partie de ma vie quotidienne. J'aime beaucoup la méditation. Le 4 septembre 1991, je suis devenu Dhammacari [...] Etre bouddhiste, c'est pratiquer le bouddhisme. Ainsi, j'observe les Cinq Préceptes. Je prends refuge auprès du Bouddha, du *dhamma* et du *sangha*. Je ressens l'amitié pour tous les êtres. Je ne crois ni en Dieu *(deva)* ni aux divinités *(devatā)*. Je n'ai pas de foi aveugle *(andhaśraddhā)*. Je ne crois pas à l'existence d'une âme. Je pratique la méditation *(dhyāna)* et je lis de la littérature bouddhique [...] Quand on me regarde, mon visage doit exprimer tranquillité, satisfaction et fraîcheur. Je suis toujours heureux. J'aide les gens à

23 Interview à Dapodi, le 30 mars 1995.

> résoudre leurs difficultés. Ma pensée et mon comportement sont différents des autres. Je me suis libéré des envies, de la jalousie. Ma conduite personnelle est honnête, ma vie quotidienne est basée sur la vérité."[24]

Le Dhammacari U., "ex-Mahar" et employé du TBMSG explique:

> "Je me considère bouddhiste parce que je ne crois pas en Dieu mais à l'humanité. Je pratique le bouddhisme. Je veux développer davantage ma personnalité et aider les autres [...] Par la méditation, nous augmentons notre état de conscience pour devenir des hommes meilleurs."[25]

Ces discours se ressemblent beaucoup et montrent qu'il s'agit d'un énoncé collectif assez homogène et standardisé. La nécessité de la pratique du bouddhisme, d'un comportement éthique spécifique et de la méditation sont les arguments les plus importants. Dans l'imaginaire et la pratique des gens existent une identité et une culture bouddhique bien distinctes. Par l'illumination, chaque bouddhiste obtient une personnalité nouvelle.[26] Être bouddhiste semble donc être lié à un état de conscience et de comportement supérieurs. Par la pratique du *dhamma*, on devient un homme meilleur.

La politique

La spiritualité domine l'existence bouddhiste. Elle a aussi des conséquences sociales. Mais, il faut préciser que ni le travail social ni la politique ne sont des objectifs en soi, le TBMSG se définissant d'abord comme un mouvement spirituel. Car selon Sangharakshita, tout conflit entre individu et société nécessite une solution spirituelle.[27]

24 Interview à Dapodi, le 5 mai 1995.

25 Interview à Dapodi, le 10 avril 1995.

26 MAHASTHAVIRA SANGHARAKSHITA, "The Taste of Freedom", *Dammamegha*, 20, avril 1985.

27 MAHASTHAVIRA SANGHARAKSHITA, "The Individual and the World", *Dhammamegha*, 44, avril 1991, p. 12.

Le Dhammacari Lokamitra, d'origine britannique, marié à Pune, et une des figures principales du TBMSG, constate que le développement spirituel individuel entraine un engagement dans la société.[28] Il en conclue que les idées de Sangharakshita et du Docteur Ambedkar sont similaires, "même si ce fait n'est pas accepté par tout le monde".[29] Cette remarque renvoie aux activistes Dalits[30] qui en proclamant une approche plus politique du bouddhisme, critiquent le TBMSG pour ses pratiques de rituels "bizarres" et sa falsification du bouddhisme d'Ambedkar.

En mars 1997, à l'occasion d'un séminaire sur l'état actuel du mouvement Dalit, organisé à l'Université de Pune, le Dhammacari Lokamitra expose son opinion:

> "[...] Il semble qu'il y a une grande affinité entre les approches du Docteur Babasaheb Ambedkar et celles du Vénérable Sangharakshita concernant le *dhamma*. Les deux essayant de voir le *dhamma* dans une nouvelle perspective à la fin du 20e siècle, s'approchent du *dhamma* d'une façon très radicale [...] Il ne s'agit pas de nier l'importance des autres activités comme la politique et l'éducation. C'est la base de notre relation avec le mouvement Dalit [...] mais nous croyons que la meilleure contribution que nous puissions apporter est de faire comprendre aux gens le bouddhisme et de montrer comment il peut engendrer des changements profonds pour les individus et la société [...]".[31]

28 DHAMMACARI LOKAMITRA, "Sangha and Social Change", *Buddhism and Social Change*, édité par A.K. Narain et D.C. Ahir, Delhi, B.R. Publishing Corporation 1994, pp. 49-65.

29 DHAMMACARI LOKAMITRA, "Buddhism in Modern World", *Dr. B.R. Ambedkar, The Emancipator of the Oppressed*, édité par K.N. Kadam, Bombay, Popular Prakashan 1993, pp. 129-144.

30 Le mot marathi 'dalit' signifie 'opprimé' ou 'écrasé' et renvoie au mouvement d'émancipation des castes "intouchables". Voir par exemple E. ZELLIOT, *From Untouchable to Dalit, Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi, Manohar 1992 ; G. OMVEDT, *Dalit Visions, the Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity*, Hyderabad, Orient Longman 1995 ; J. GOKHALE, *From Concession to Confrontation, the Politics of an Indian Untouchable Community*, Bombay, Popular Prakashan 1993.

31 DHAMMACARI LOKAMITRA, "Buddhism in Maharashtra with Reference to Trailokya Bauddha Mahasangha (Ideology and Programmes)", conférence présentée à

En effet, la majorité des adeptes du TBMSG semblent critiquer le mouvement Dalit pour ses attitudes trop militantes et politiques. Le Dhammacari U. explique pourquoi un vrai bouddhiste ne peut pas être un Dalit:

> "Le mouvement Dalit résulte de la mauvaise condition sociale des 'intouchables'. Ils ont leurs propres écrits, la littérature Dalit. Mais cette littérature est trop négative. C'est de la politique. Le mouvement Dalit n'a pas d'approche positive du bouddhisme [...] Mon expérience personnelle est différente. J'ai développé ma personnalité. Je ne m'appelle plus Dalit. Je me considère comme bouddhiste."[32]

Dans ce discours, le terme 'Dalit' est perçu comme une insulte. Prakash, le jeune réceptionniste dit:

> "Nous sommes bouddhistes. 'Dalit' signifie une personne non émancipée. Donc, nous essayons de progresser et d'abandonner ce nom".[33]

Le Dhammacari A. précise:

> "Le mot 'Dalit' veut dire pauvreté, esclavage, manque de respect de soi. Le bouddhiste n'est pas ça. Il observe le *dhamma*, les principes moraux, les valeurs humanitaires [...] Il regarde tous les hommes avec amitié et compassion. Le bouddhiste ne connaît pas le sentiment de supériorité-infériorité. Il est lié au *sangha*. Il propage un message d'indépendance et d'égalité des hommes. C'est pourquoi un bouddhiste ne peut jamais être un Dalit."[34]

Un bouddhiste n'est pas un Dalit. Pour les adhérants du TBMSG, cela serait reducteur de limiter le bouddhisme à son aspect politique. Par conséquent, on reproche aux activistes Dalits de chercher la confrontation et la violence. Le mélange entre politique et religion est perçu comme dangereux pour le progrès du mouvement bouddhiste.

Un employé de l'Université de Pune et partisan du TBMSG explique:

---

l'occasion du *National Seminar on Post-Ambedkar Dalit Movement in India* à l'Université de Pune du 27 au 29 mars 1997.

32 Interview à Dapodi, le 10 avril 1995.

33 Interview à Dapodi, le 30 mars 1995.

34 Interview à Dapodi, le 5 mai 1995.

> "Les leaders du mouvement Dalit sont égoïstes et corrompus. Ils sont démagogues et veulent supprimer les autres courants de pensée bouddhistes. Ils gaspillent beaucoup d'énergie, de temps et d'argent [...] Le TBMSG dirige sereinement le mouvement bouddhiste et continue avec respect le travail du Docteur Babasaheb Ambedkar. Il n'y a pas de condition pour adhérer à cette association. La seule condition est la pratique du bouddhisme [...] Le bouddhisme enseigne l'amour envers autrui, chose que l'on ne retrouve pas dans le mouvement Dalit. Il n'y a pas d'amour entre les activistes."[35]

En fait, le TBMSG qui représente aujourd'hui une des organisations les plus importantes au Maharashtra, diffuse une propagande missionnaire en faveur d'un bouddhisme spirituel avec des média modernes comme la photo, la vidéo, les livres et une gestion de type occidental très efficace. Les multiples activités de cette organisation établissent des liens permanents avec la base. Le fondement de cette relation dynamique est la conviction que chaque individu doit pratiquer le bouddhisme dans la vie quotidienne. Partant du constat qu'un bouddhiste est différent des autres, se cristallisent alors les identités religieuses et culturelles nouvelles.

Le TBMSG semble fonctionner ici comme catalyseur qui contribuerait à la division du mouvement bouddhiste en un courant spirituel opposé à un courant politique.

La resistance Dalit

Au Maharashtra, le mouvement Dalit, porte-parole le plus important des castes "ex-intouchables" est dominé par les "ex-Mahars" et héritiers "légitimes" du Docteur Babasaheb Ambedkar. Comment réagissent-ils à la nouvelle concurrence que représente le TBMSG? Pourquoi considèrent-ils le TBMSG comme un danger sérieux qui trahit l'héritage du Docteur Babasaheb Ambedkar?

Il faut rappeller que les "ex-Mahars" se considèrent, eux aussi, comme de vrais bouddhistes. Il n'est pas question d'être 'Dalit' ou 'bouddhiste'. Les deux identités se complètent. Se considérer 'Dalit' implique plutôt une identité politique particulière et véhicule l'utopie d'un mouve-

35 Interview à l'Université de Pune, le 23 janvier 1995.

ment de protestation rénunissant toutes les castes opprimées. Bouddhisme et mouvement Dalit sont deux côtés d'une même médaille.

Une femme célèbre et écrivain Dalit s'explique:

> "Le mouvement Dalit est un mouvement des opprimés, des exploités. La littérature Dalit est née au sein de ce mouvement et est inspirée du Docteur Ambedkar. Le mouvement ainsi que la littérature Dalit sont basés sur le bouddhisme [...] Être bouddhiste et Dalit, c'est la même chose. Leur sort commun est l'exploitation". [36]

Un autre écrivain Dalit pense que:

> "Le mot Dalit représente un état de fait. La religion adoptée par les Dalits est le bouddhisme. Mais on ne peut pas dire que la situation sociale ou politique des bouddhistes ait beaucoup changé. Nous sommes bouddhistes et toujours exploités par les castes supérieures."[37]

La critique des activistes Dalits contre le TBMSG prend différents aspects. D'abord, on lui reproche d'être géré exclusivement par des "occidentaux". La question "D'où vient tout cet argent?" est une polémique souvent soulevée. Pour beaucoup de bouddhistes, il est insupportable de voir des Britanniques se considérer comme héritiers du Docteur Babasaheb Ambedkar. "Ce sont des occidentaux, des missionnaires", entend-on dire. Certains vont même jusqu'à affirmer que Sangharakshita n'aurait pas aimé le Docteur Babasaheb Ambedkar. Un jeune activiste Dalit explique:

> "Ces missionnaires utilisent le Docteur Babasaheb Ambedkar comme billet d'entrée pour s'introduire dans notre communauté. Derrière ce masque, on les voit professer la méditation et le spiritualisme."[38]

Ensuite, on reproche au TBMSG d'accorder plus d'importance à Sangharakshita qu'au Docteur Babasaheb Ambedkar en affirmant que le Docteur Ambedkar lui-même n'a prêché ni la méditation ni le culte au Bouddha. Un autre militant Dalit dit:

36 Interview à Nagpur, le 1 mars 1995.

37 Interview à Aurangabad, le 20 mars 1995.

38 Interview à Pune, le 2 février 1995.

> "Ambedkar a considéré le bouddhisme comme une arme politique pour battre le brahmanisme. Il ne voulait pas que les gens pratiquent des cultes religieux. Moi, je ne vais pas au temple. Je suis un bouddhiste pur [...] Tout a commencé avec Sangharakshita. Ils venaient pour faire de nous des bons bouddhistes. Mais le problème n'est pas de devenir un bon bouddhiste, mais de devenir un bouddhiste combattant [...] Spiritualité? Satisfaction mentale? Méditation? [...] Comment peut-on obtenir la paix mentale, si il n'y a pas de paix dans la société? L'émancipation du soi n'est pas possible sans l'émancipation de la société. C'est pourquoi, le TBMSG a des limites [...] Nous voulons que les gens soient des bouddhistes combatifs, pas des bouddhistes pacifiques et méditants. Nous devons nous révolter contre le système social, le brahmanisme."[39]

L'aspect spirituel et rituel du bouddhisme est refusé par beaucoup de bouddhistes comme ne faisant pas partie de l'enseignement du Docteur Ambedkar. La "spiritualisation" est vue comme une mise en cause de l'aspect politique du bouddhisme. Par conséquent, on critique le TBMSG parce qu'il est un mouvement apolitque qui pervertit les idées du Docteur Babasaheb Ambedkar.

Exemple d'une discussion symptomatique: En février 1991, Gopal Guru, professeur de sciences politiques à l'Université de Pune, et partisan Dalit, a critiqué ouvertement le TBMSG. Il l'accuse d'avoir constamment "hindouisé" les masses Dalit.[40] Guru refuse toute méthode spirituelle pour libérer les Dalits de leur pauvreté et de leur souffrance. Il se demande si l'on peut, par la méditation "transcendantale", trouver des solutions aux problèmes Dalits. Ces méthodes "spirituelles" élimineraient le contenu politique, progressif et scientifique du bouddhisme d'Ambedkar qui est essentiellement un combat contre la domination des castes supérieures. Guru prétend que par la méditation, les Dalits deviennent insensibles aux vrais problèmes. L'éthique individuelle, telle qu'elle est prescrite par les Cinq Préceptes est secondaire par rapport à la mobilisation politique.[41]

39 Interview à Aurangabad, le 9 juin 1995.

40 G. GURU, "Hinduisation of Ambedkar in Maharashtra", *Economic and Political Weekly*, 16 février 1991, pp. 339-341.

41 Op. cit. , p. 341.

Le Dhammacari Lokamitra a répondu à l'attaque polémique de Guru en mai 1991.[42] D'abord, Lokamitra explique que pour Ambedkar le bouddhisme n'existe pas sans la pratique du *dhamma* et que cette pratique implique un changement d'état d'esprit et de comportement qui permettent de contrôler notre vie et d'aider les autres. Il précise que c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot spirituel. La méditation bouddhiste est donc le moyen d'atteindre systématiquement les états d'esprit supérieurs. Elle est la pratique centrale du bouddhisme. Enfin, il répète que le TBMSG n'enseigne pas seulement un bouddhisme spirituel mais accomplit un travail social.[43]

Gopal Guru, de son côté, n'hésite pas à répondre à la critique du Dhammacari Lokamitra.[44] Il répète que ni la méditation ni la spiritualité n'appartiennent au bouddhisme tel qu'il a été prêché par Ambedkar et affirme que les termes 'Dalit' et 'bouddhiste' ne sont pas contradictoires mais complémentaires. Le bouddhisme d'Ambedkar est une philosophie politique et sociale:

> "[...] la conversion d'Ambedkar n'était pas une conversion religieuse mais une stratégie pour créer une conscience de protestation parmi les Dalits contre l'hégémonie des castes et classes dominantes. En fait, Ambedkar a catégoriquement affirmé que le bouddhisme est un des éléments essentiels de la révolution politique qui élimine cette domination [...] et essayé de faire comprendre aux masses Dalits que la solution de leurs problèmes ne se trouve pas en la spiritualisation mais en leur politisation radicale."[45]

Cette discussion est l'exemple typique d'un conflit continu et agressif. Le TBMSG contribue ainsi à la polarisation de la communauté bouddhiste. Les débats sur le "vrai" bouddhisme et l'autorité du Docteur Ambedkar semblent se construire autour des notions de 'spiritualité', 'individu', 'méditation', 'politique', et 'Dalit'.

42 DHAMMACARI LOKAMITRA, "Ambedkar and Buddhism", *Economic and Political Weekly*, 18 mai 1991, pp. 1303-1304.

43 Op. cit, p. 1304.

44 G. GURU, "Appropriating Ambedkar", *Economic and Political Weekly*, 6-13 juillet 1991, pp. 1679-1699.

45 Op. cit., p. 1699.

Conclusion

Le mouvement (néo-)bouddhiste au Maharashtra est constitué de regroupements hétérogènes quant à l'âge, l'éducation et le statut social ayant des interprétations très diverses, voire opposées, du bouddhisme.

J'ai examiné les discours caractéristiques de deux tendances majeures du mouvement (néo-)bouddhiste au Maharashtra: les courants spirituels et politiques. Ce sont les différentes approches du bouddhisme et les discussions qui en résultent qui me paraissent intéressantes et importantes à relever. Car, Baumann présentant le TBMSG comme légitime successeur du mouvement du Docteur Ambedkar, ne mentionne pas la relation conflictuelle entre bouddhistes "Ambedkarites" et adeptes du TBMSG.[46] De même, Fitzgerald et Sponberg pensent que le bouddhisme transcendantale de Sangharakshita et le bouddhisme rationaliste d'Ambedkar ne sont pas si incompatibles que les adversaires du TBMSG le prétendent.[47]

Pourtant, le conflit existe et le débat, caractérisé par une forte rhétorique et polémique, indique un combat d'influence et d'autorité dont les enjeux semblent être très importants. Le TBMSG évitant tout conflit public avec les autres courants de pensée bouddhistes, essaie ainsi de récuperer la figure d'Ambedkar pour légitimer sa mission "spirituelle" parmi les anciens Mahars du Maharashtra.

Partant de ce conflit, peut-on en conclure que le combat "politique" pour les droits des opprimés serait limité aux activistes Dalits et que tous les bouddhistes "religieux" seraient partisans du TBMSG? Ce serait la suite logique des tendances modernes à penser en catégories fermées, à les opposer et à prétendre dissocier le religieux du politique. Cependant, il paraît que la réalité soit plus complexe et que cette controverse soit typique des leaders, de l'élite urbaine. En dehors de ce débat, il y a de nombreux bouddhistes, incluant des écrivains Dalits, qui sympathisent avec les deux

46 M. BAUMANN, "Neo-Buddhistische Konzeptionen in Indien und in England", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 43, 2, 1991, pp. 97-116.

47 T. FITZGERALD, "Buddhism in Maharashtra: a Tri-Partite Analysis", *Buddhism and Social Change*, édité par A.K. Narain et D.C. Ahir, Delhi, B.R. Publishing Corporation 1994, pp. 17-34 ; A. SPONBERG, "TBMSG: A Dhamma Revolution in Contemporary India", *Engaged Buddhism, Buddhist Liberation Movements in Asia*, édité par C. Queen et S.B. King, Albany, State University of New York Press 1996, pp. 73-120.

tendances en même temps. En effet, il s'agit de deux positions extrêmes qui se distinguent d'un bouddhisme "diffus" vécu par la majorité des bouddhistes.

Dans ce sens, le TBMSG semble partager la même caractéristique "extrêmiste" et autocratique que les sectes et mouvements, qui sous couvert d'universalisme et de spiritualité, tentent de proposer un front uniforme en manipulant les volontés individuelles et en niant l'expression de toute différence et variété. Dans cet article, j'ai essayé de montrer que la diversité à l'intérieur de la communauté bouddhiste du Maharashtra rend une telle tentative d'uniformisation impossible.